

# 「難波百首」と慈円の和歌観

——中世的和歌観の一樣相——

山 本

一

## 1 本稿の視点

承久の乱前夜の建保七年（一二一九）一月、65才の慈円は、「真俗二諦」の意を託した百首歌を詠じて、摂津難波四天王寺の聖霊院にまつられる聖徳太子の霊に捧げた（当時、慈円は四天王寺別当の地位に在った）。慈円の太子信仰の和歌的表現として、また『愚管抄』執筆に近い時期における彼の心境・思想を窺わせる資料として、先学によりしばしば言及されてきた作品である。<sup>1</sup>最近さらに石川一氏により、諸本文の精密な検討を踏まえた作品分析も発表された。<sup>2</sup>本稿は、これらの業績に学びつつ、なお従来あまり立ち入って論じられなかった本百首の序（真名）と跋（仮名）に注目し、それらと百首本文とを併わせ読むことにより、作品を支える慈円の和歌観に考察を及ぼそうとするものである。

宗教的意図や宗教的内容と和歌との結びつきという問題は、中世の和歌を考える時しばしば行き当たる問題である。本稿では、「難波百首」という具体的作品においてこの問題がどのような条件の下に現われているか、またとりわけ、慈円自身がこの問題に対してどのような省察を示しているか、といった点について述べることになろう。

なお、本文中での『拾玉集』の引用は、青蓮院本によるが、解釈を示すために句読点、濁点を補い、漢字・送り仮名・仮名づかいも適宜に改めてある。<sup>3</sup>歌番号は多賀宗隼氏編著『校本拾玉集』によっている。青蓮院本は、足利義政が青蓮院に贈った本に、尊円親王の奥書を持つ「正本」により詳細な校合を付したものである。青蓮院本の本文を用いる場合、実際にはこの「正本」に基づくミセケチや異文注記を適宜採択せざるを得ないので、本稿ではそのような処置を取った箇所（箇所）に丸括弧を付してある。なお、青蓮院本ほかの現存諸本と「正本」の関係など、伝本・本文についての詳細は、石川一氏の一連の論考を見られたい。<sup>4</sup>

## 2 「難波百首」前後の状況

「難波百首」をめぐる諸事情については先学の論も触れているが、作品の性格を理解するために必要なのでひととおり述べておきたい。

故九条良経（慈円の同母兄兼実の息）の娘で順徳天皇中宮となっていた立子は、建保五年（一二二七）三月に女子を産み、翌年一月には再び懐妊していた。彼女が男子を産むことは、兄の道家（当

時右大臣が外戚として摂関の地位につくための必要条件であり、道家や、彼を支援して再び九条家に摂関時代をもたらそうとしていた慈円らの切望する所であった。

この建保六年の二月、慈円は四天王寺の空印律師に命じて聖霊院に「自他の事」を祈念させ、あわせて自作述懐歌三首を法楽として読み上げさせた。この祈念の内容の主なものが皇子誕生の件であったことは、前後の事情から見て明らかである。祈りは二月初旬の七日間毎日続けられたが、同月中に空印はこの事に関する二度の霊夢を体験した。最初は二月六日頃の事で、難波の海の水面上が上昇して寺域に海水が流れ込み、その意味について空印と慈円がことばを交すという夢。二度目は、太子の命日二月二十日の聖霊会から四、五日後の事で、聖霊院の内部から女性が空印に命じて、慈円の述懐歌三首を読み上げさせた上、焼却してその灰を投げかけさせる夢であった。これらは三月二十五日に慈円を訪れた空印により報告され、後の夢はもちろん太子・太子妃による慈円の願いの納受を意味するとされ、前の夢も菅原為長の夢解きにより吉夢とされた。そして同年十月、立子は期待どおり男子（懐成親王）を出産、翌月には東宮に立てられたのである。

以上の経緯は、「難波百首」の跋と跋後の後記および『拾玉集』卷三所収の四天王寺関係詠草の詞書を総合してたどることができ。後記の記事はさらに「難波百首」詠作後の「奇瑞」について述べているので、先走ることになるがそれについてもここで触れておきたい。

慈円は四天王寺で百首を詠出し、すぐに手稿を寺中に居た能筆の僧実還のもとで清書させた。その際、百首中の一首

すべらぎの千とせをまつの春の色に藍よりも濃く染む心かな  
の第三句が「春の宮に」と誤記されていた。空印が手稿を読み上げて実還に筆記させる間に、草体の類似する色を宮と誤認して読

んだためであるが、慈円たちは、そこに聖徳太子の霊の関与を見た。天皇の長寿を祈る賀歌に春宮（東宮）を寿ぐ意を付け加えることによって、慈円心中の祈念（懐成即位）を太子の霊が嘉したものと解したのである。

これら「難波百首」前後の諸事件が示すのは、第一に、慈円の周囲に形成されていた、太子の霊との交感を強く信じる心理状態である。現代人の心理学的目から見れば、慈円の祈念の内容を熟知し共感していた空印が、その潜在意識に動かされて太子納受の夢を見たり、「春の色」を「春の宮」だと思ったりしていることは明らかである。それにしても、ここに見られる空印と慈円の心理的一体化（慈円の願望への空印の心理的同調）は注目に価する。

第二は、聖徳太子の霊との交流において和歌が重要な役割を果たしていることである。これより先、建保四年（一一二六）の聖徳太子に関する霊夢にも和歌が関係していた。この夢は貞応三年（一一二四）一月の願文（四天王寺聖霊院に捧げられた後、日吉杜十禅師に奉納）により知られるのであるが、それによると

太子聖霊、夢中に新宮の御体を、文字を札に書いて賜ふ。仏法王法を興隆す可しとの象（かたち）なり。新宮の社は山王なり。御体を賜ふは太子なり。件の文字、和歌の詞を漢字に書き。和歌は山王影向の告げ、漢字は吾が神の利生の誓ひ、事すでに奇異なり。（原文は漢字）

とあり、試釈すれば次のようになろうか。聖徳太子の霊が、札に文字を書いたものを、新しい社の神体として慈円に賜った。これは、仏法王法が興隆するという意味である。なぜなら、新しい社は（比叡山仏法の守護神）山王であり、それを（王法の担い手）太子から賜ったからである。札には漢字の詞書を付した和歌が書かれていて、歌は山王の影向のお告げ、詞書の方は吾が神（春日神か）の利生の誓いを述べていた。

言うまでもなく、和歌が神仏を動かし、また神仏の意が和歌により示されるとするのは、この時代の通念である。しかしそれにしても右の霊夢は、王法仏法についての祈念を太子に訴える手段としても和歌が適切であるという印象を、慈円の心に刻んだのではなからうか。

なお、建保六年二月、空印の手で太子・太子妃に奉納された三首は

難波渦深き江に行くあだ浪をかけてぞ頼む春の浦風

(三〇七〇)

世の中はいかに鳴尾の松ならんいたづらならぬ春に遇はばや

(三〇七一)

難波渦六十の浪に浮かぶ舟の梶をば君にまかすとをくれ

(三〇七二)

であった。これらは表現の上では伝統的な不遇述懐歌を思わせるものであって、祈念(皇子誕生のことなど)を具体的に述べていない。しかし三首の納受は、その祈念の納受を意味するとされた。和歌の意義が、祈念の具体的開陳よりも、祈念者の心情の表現にあった点に注意しておきたい。

### 3 「難波百首」の成立

序・跋・後記に示される百首詠作のいきさつを、時間順に整理してみよう。

『門葉記』座主行状によれば、建保六年十二月十八日、慈円は吉水で修法を行っている。そして年もおしつまってから、四天王寺に向かった。後記に「参詣啓白発願」とあり、祈念のための参詣であった。祈りの内容は前節に見てきたものと趣旨であらう。後記は、元日の晩にまたもや霊夢が有ったことを記すが、内容は「別に之を記す」としており、別記が伝わらないため詳細は不明

である。

百首が詠み始められたのは、この正月一日の夜であった。

正月一日、此の事を発願す。初夜戌の刻ばかり、懺法例時に了んぬ。「只今、王法仏法の各おのに就きてこれを詠じ、若し其の歌を得れば、此の願を遂ぐべし。」同行の此の言を聞きて、則ち二首を詠ず。其の歌に云ふ、

すべらぎの千とせをまつの春の色に藍よりも濃く染む心かな  
次云難波津に法のみつしほさしながら干潟になるをわれいか  
にせむ

即座にこの二首を詠じ了んぬ。次第に第四日に其の篇を終る也。(原漢文)

後記のはじめの部分に、百首の発端が右のように記されている。推測するに、慈円は弟子僧らと共に大晦日から聖霊院にこもって、仏行・啓白等を行ない、元旦の霊夢に励されつつさらに行を続け、夜に至ったのではないか。六時懺法の初夜の勤めを定めどおりすませた午後八時ごろ、行を共にしていた僧が「王法仏法につき詠歌して太子に捧げるなら、祈念も叶うであらう」と勧めた。

この箇所原文「同行聞此言則詠二首」は、「同行、此の言を聞く」と読むこともできよう。この場合、発言の主は直接には示されないが、太子の霊による告げを同行の僧が聞いたということになる。私はいちおう同行自身の言として解しておく。しかしたとえそうであっても、やはり一種の靈感による発言であって、実質的に宣告に近いものであったように思われる。この同行の僧は空印ではなさそうだが(空印は後記の中で名指しで出てくるので)、空印同様に慈円の祈念はよく知っており、前年春の空印の霊夢や、とりわけこの元旦の朝の慈円の霊夢から強い印象を受けていたに違いない。慈円と一昼夜以上の行を共にした後の宗教的感情の高まりの中で、太子の意思を感知したように感じたのである。

う。「うまく詠めたなら願いが叶うだろう。」という口吻は、個人として師僧に歌詠を勧める言葉としてはやや不遜にすぎるのである。

慈円自身もこの種のきつかけを待ち受ける気分にあったのであろう。即座に王法仏法各一首を詠み、それに停まることなくつぎつぎと詠んで一月四日には百首となった。この速度は慈円としては目立つものではないが、やはり速詠である。最初の同行の言には百首歌という事はなかったから、百首まで突き進んだのはいったん堰を切った歌の湧出がとどめ難かったからである。宗教的感情の高揚をばねとして詠みはじめられ、感情の流出が速詠となつて現われる「宗教的速詠」のタイプに、「難波百首」を含めてよからう。

ただしこの百首は、口をついて詠み出されたままの形で太子に捧げられたわけではなかった。この点については、百首の序を含めて考えなければならぬ。

花洛道遠くして、清書帳からざるの間、帰路以前、閑事に依りて歌の次第を立つ。すこぶる難乱せるに似たり。ただ真俗を以て一雙と為すとかや。真諦五十首・俗諦五十首、かくの如くこれを載せしめんか。歌の次第、殊に存する所有るべきか。但しまた、すべて以てしどけなきの条、ひとつの姿なり。存するが如く、壺(?)に入りて次第を立つる時は、かへりて悪気を催すか。神妙神妙。もし見る人有らば其の意を知る可きか。中書の間、すこぶる吉瑞有り。不可説と謂ふべし。いささか以て奥に記す。(原文は漢文)

右が序の全文であり、このあとに「孟春之候、暮歎之身、参詣難波大寺、綴二諦於百首、啓真俗聖徳和歌」の端作と「金剛仏子慈円」の署名が有る。発端における「王法仏法」はここで「真俗二諦」と言い換えられているが、それと百首の内容との関係について

では後に触れるので、まず序の文意を追っておこう。

序の大部分は歌の配列(次第)の問題に費されている。はじめに、帰京までの早卒の間に歌を配列したため、非常に難化したような状態になっていると述べる。事実経過としては、四日に詠じ終るとすぐ実還に清書させ、五日夕にこの第一次清書が済んで、六日にはそれをたずさえて帰京、藤原教家のもとに送つて再度の浄書を依頼(跋による)している。したがって、実還にわたす前に急いで手稿に目を通し、歌順などを指示したのであろう。その際、いちおう「真俗を以て一雙」となるよう配列したと言う。

この配列について慈円は、真俗五十首ずつ明確に部立てすべきであったか、または特別に配列を工夫すべきであったかといちおう反省するが、こうした「しどけなき」姿もそれはそれでひとつの形であろうと結局は擁護する。あまり深い考えのもとに配列すると、かえつて見る者に嫌な感じを与えることがあるから注意しなければいけない、この形でも見る人が見れば意図を判ってくれよう、と言うのである。「壺に入りて」は難解だが、「壺」コン・13画の誤記と見て、深い意図を持つてのように解した。

百首の実際の配列がどうなっているかは次節で検討するが、慈円が歌の配列を考慮したという事実をここで確認したい。先に見たように、百首のうちで最初に詠まれたのは、「王法」を詠んだすべらぎの千とせをまつ春の色に藍よりも濃く染む心かなと、「仏法」を詠んだ

難波津に法のみつしほさしながら千濁になるをわれいかにせん

であるが、この二首は百首の巻頭ではなく中ほどに、しかも離ればなれに置かれている。さらに後者は第五句を「見るぞ悲しき」と改められている。このことから、慈円が詠出した手稿の歌順を整理し、一部の歌については推敲を加えたことが知られる。

しかし慈円は序において、あまりきちんと配列を整えることはかえって問題が有るとし、「しどけなき」形も「ひとつの姿」だと主張している。これはきわめて興味深い考え方だと言わなければならぬ。配列に手を加えずに、速詠として一気に詠み出された形態と、そこに託された心情の純粹性とが損われる事を、慈円は警戒しているのであろう。彼が採った配列法は「真俗を以て一」として、すなわち真諦の歌と俗諦の歌を二一首一対とするものであったが（次節参照）、それは、王法（俗諦）と仏法（真諦）の二一首一対から始まった作品の性格を根本的には変更するまいという姿勢を意味していたと解される。

歌順の整理と同時にどの程度推敲がなされたかは直接には明らかにし得ない。ただし、『拾玉集』巻四の次の詠草（五〇七五―八〇）は注意される。

#### 建保七年正月擬作

をしほ山霞むか松のあさ緑晴れなはいとど色やこからん  
風の音も住吉の松に神さびて吹くから霞む春の曙

梅の花色をも香をも知る人の今年の春は春の宮人

鶯（よ）梅の花笠今は（ぬげ）降りつる雨の春の夕暮

このたびの我が故郷の道やいづく六つてふ宿に帰らずもがな  
春月よ秋ならねばと思はなん花よりほかに御吉野の山

詞書の「擬作」の語は、一般的には歌会などのためにあらかじめ準備しておく作を言うようであるが、『拾玉集』所収歌稿では、単に最終的に詠進されなかった草稿歌を指したり（四四三三七―四四左注）、特に歌会等に関わらない即興的詠作を指したり（自然擬・五一二八、建保六年十月之初擬作・五〇九六―九八）している。この歌稿は、建保七年正月の「難波百首」の際に詠まれ、成稿から外された歌ではないかと思われる。六首の中には、春の季節詠、春宮讃歌、自己の後世に関する述懐が混在しているが、そ

れらは後述の「難波百首」の内容のばらつきに対応しており、同じ建保六年一月に詠まれた独立の作品と見るよりは、「難波百首」に関連する歌稿と見た方が自然である。おそらく速詠家慈円は四日間に百首にかなり余る歌を詠んだのであって、それらの取捨選択が、歌順の整理とともに行なわれたのであろう。その際に除かれた歌の一部が右六首であったと推定したい。

推敲そのものについては実態は不明であるが、取捨選択・配列と共に行なわれたとすれば、時間的条件から見て推敲の規模は限られていたとしてよからう。

#### 4 「難波百首」の構成と内容

前節では序の記述を検討しつつ、百首の性格についてやや先走った考察を加えてきたが、この節では百首の内容について見たい。この百首（実数百三首）には題・部立は一切無いが、内容によっていくつかのまとまりに分けることができる。

##### まず、第一首

南無帰命敬礼救世観世音かかる契はあらじとぞ思ふ

（二九六四）

は、青蓮院本校合「正本」や神宮文庫蔵「異本」では約一字分下げて記され、観音の化身たる聖徳太子への敬白として百首に付された序歌と見るべきである。百首そのものの冒頭は次の

法のあたを跡まで払ふ寺に来て雨にもりやを見ぬよしもがな

（二九六五）

であって、聖徳太子による守屋打倒という四天王寺の発祥を想起している。以下、聖徳太子讃仰歌が一群を成し、観音の化身・南岳恵思の後身としての太子・駒斐黒駒伝説・十七条憲法などが詠まれる。

太子の入滅を詠んだ  
きさらぎやその望月の二十日余り西に帰りし空ぞかなしき

までの六首がこの第一歌群に属する。

(二九八〇)

第二歌群となるのは

俗諦の恒沙の法のなかに猶憂きものはただ我身なりけり

(二九八一)

以下の四十二首で、

世の中に思ひ呆けたる憂き身かな六十に多く余りなるまで

(二九九三)

とにかくに人に遅るる中にしも契るを救へ深き縁の雨

(三〇二二)

などの慈円自身の当来二世に関わる強い述懐色が基調となり、それに四天王寺・太子についての詠が点綴される。

第三歌群は

あさみどり今朝こそ野辺に春霞末を思へば秋の夕暮

(三〇二三)

以下の二十九首。四季の景物に触れつつ、慈円の心境、無常の意識などが詠まれる。歌群前半十三首までは春の歌に非四季歌が交り、

山の井の木陰にだにも慰みぬ御法の水にたれ(すず)むらん

(三〇三六)

から夏二首、秋七首、冬六首と並んで、冬の最後には歳暮の歌

年暮るる夜半にも人の驚かで春の夢路に移り行くかな

(三〇五一)

が置かれている。

第四の歌群は百首末尾までの十五首である。特に内容に明確な共通性は無いが

三笠山さして朝日の照らすかな未曇るなよ春の宮人

(三〇五五)

などの九条家に関わる賀歌、

藻塩草洗ふ涙や法の水清き心にかきあつむらん

(三〇六二)

などの本百首の詠作姿勢を表わす歌といった、百首歌のしめくりに必要な歌を中心にまとめられている。

以上のような大略の区別はできるけれども、画然とした部類にはなっていないし、各歌群の歌数もきわめて不揃いである。やはり序に言うとおり、早卒の間にいちおうの配列をしたものであろう。ただし序には「真俗を以て一双と」したということが記されている。この点を実際上どのようなようになっていであろうか。

第一歌群について見ると、たとえば

十余り七つの誓ひせし人(の)あとふむ御代を見るよしもが

な (二九七三)

君はげになにはの事も御法ぞと教ふる浦に跡を垂れける

(二九七四)

古の聖の御子のいかなれや相見ざりしに恋しかるらん

(二九七五)

般若台に納めをきてし法華経も夢殿よりぞうつつには来し

(二九七六)

の四首一連では、二九七三・七五が俗諦、七四・七六は真諦の歌となる。七三・七五は太子の治世を慕う歌として王法に関わり、観音の垂迹としての太子や南岳の後身としての太子を詠む七四・七六は仏法に関わる。ここでは王法を俗諦、仏法を真諦と称する用法によって「真俗二諦」を解してよい。王法歌と仏法歌が交互に、つまり二首一対に並んでいるのが「真俗を以て一双となす」の意なのであろう。

第二歌群では、たとえば

あだの身を何かと思ひて年も経ぬいつ我が夢のさめんとすら

む (二九九一)

昔より法の蓮を池に見て此の太寺に心澄みつつ

(二九九二)

世の中に思呆けたる憂き身かな六十に多く余りなるまで

(二九九三)

極楽と此の津の国とあはれなりあまねき門を開け合わせつつ

(二九九四)

のように、述懐歌と四天王寺への帰依の歌とが交互になっているのが見られる。現世における自身の在り様への悲嘆を、四天王寺への信仰によって慰めようとするかのである。

世の中に今幾歳かありそ海の恨みながらに浪を数へん

(三〇〇五)

住の江や終りまつ風吹き絶ゆな迎へんことのかよふまで

(三〇〇六)

では、現世への絶望と後世の願いが一對をなしている。全体にこの第二歌群では、現世的な次元での述懐を詠む俗諦歌と、現世を超えた仏法の尊さを詠む真諦歌という組み合わせが一對を作っているようである。

第三歌群では、

浅香山その山の井の忘れ水浅くも袖を濡らす頃かな

(三〇三一)

法の道に（たち）来る春も知りぬべし今朝御吉野の山も霞みて

(三〇三二)

雲はみな春の夜とてや契りけむ花をながめて月を見よとは

(三〇三三)

法の道さぞ面影に立田山今朝の霞の天の羽衣

(三〇三四)

のように、「法」の語を詠む歌が交互になっている箇所が見られる

が、そうした配列を認めにくい箇所も有る。

第四歌群では

三笠山さして朝日の照らすかな未曇るなよ春の宮人

(三〇五五)

世をばよなただ二文字のも（つ）とかや仏（の）道と法性の理と

(三〇五六)

春日野に秋の宮人うち群れて今年子の日の松ぞうれしき

(三〇五七)

人渡す淀の河浪のどけかれ今日我が寺に祈るしるしに

(三〇五八)

のように、九条家に関わる祈念の俗諦歌と、仏法に関わる真諦歌が交互になっている箇所が見られる。

このように、王法仏法各一首から始った「難波百首」は、述懐等を含む現世関係の俗諦歌と、四天王寺をはじめ仏法に関わる真諦歌とに内容を拡張し、真諦俗諦各一首を一對とする配列原則によりまとめられている。<sup>(15)</sup> おそらく真諦・俗諦を交互に詠むことを意識して詠み進めたのであろうが、手稿整理の段階で主題のまとまりを考えて歌順を一部入れ替えたため、詠まれた順序と清書の歌順は異っているであろう。しかし、真俗一對の配列が右に例示した箇所ほど明確でない部分も有る。それは、当初の真俗交互の詠出という意識したいがさほど厳格なものではなかった事、手稿整理の際にも二首一對の配列原則がさほど固執されなかった事を意味していると思われる。

以上、「真俗二諦」の和歌による表現とされるものを見てきたが、一首だけ取り出せばふつうの述懐歌や賀歌や四季歌となる歌が配列によって「俗諦歌」として意味づけられることが判った。しかしこの配列そのものが徹底されていないので、部分によっては「真俗二諦」を歌から読み取ることは困難になっている。この事態は、

和歌による二諦の表現という試みの困難さを暗示している。そしてこの困難を慈円自身自覚していたことは、跋によって明らかなのである。

次節では、跋の検討を通して「難波百首」を支える和歌観を考察し、本稿のしめくくりとしたい。

## 5 仮名跋の和歌観

最初に跋の全文を示す（ここに限り、漢字の用法と仮名づかいは原文に倣う。）。

やまと歌のならひは、題をこはくとりつればそのすがたをうまじきさまなれど、慈覚大師も二諦をこそはきとりたまへればと思へ、大師の御本意の歌もたゞ仏法の縁のみなれば、此世の地味にうけたる凡俗のかたも、底はみなひとつなればと思よりけるに、猶、歌のかたもすてじとて、なびやかなる四季のふる事など、少々さしよせ侍れば、また二諦のこゝろわきまへがたし。しかはあれど、心をやりたる事は歌のならひなれば、思ながらに誠のみにちいかしとて、わづかによし野の花・秋のよの月など、いづかたにもちり／＼に光やきすとまじろへ侍ど、又、そのにほひもなければ、とるかたも侍らぬになん。たゞ、志のゆくにまかせて、太子の御あはれみをあふぐばかりにや。これもたゞすゝろに思たつには侍らぬなるべし。いづぞや三首をよみ（て）たてまつれりしを、太子のきさきもろともに納受あるさまなる夢をつぐる人侍れば、吾国の風俗ことほりにやとて、正月一日は縁ある日なれば、其日より四日までによみはて、も、うた一卷をかきてたてまつりたまへと、中宮大夫の家にあつらへ申侍る也。

本稿で既に述べた清書の際の奇瑞に関係する最後の部分を別にとすると、右の跋の論旨は前後二段に分けて考えるのが便宜であらう。

冒頭より「二諦の心わきまへ難し」までと、「しかはあれど」より「太子の御あはれみを仰ぐばかりにや」までである。

前段はまず「こはい（強い）」題は和歌にそぐわないという認識から始まる。「その姿をうまじきさま」とあるのは、『古今集』仮名序に「文屋康秀は、ことばたくみにて、そのさま身におはず。」と在るのと同じで、似つかわしくない事を言っている。すなわち、「真俗二諦」のような教理的な固苦しい内容を和歌に詠もうとすると、和歌らしい姿が破綻しがちだというのである。

しかし——と慈円は続ける——真俗二諦の台密教理の祖師である慈覚大師も、万象は仏法の縁につながるといふ趣旨の歌を詠まれたことでもあり、現世の事象である凡俗の事がらも、根底では全て仏法の働きに帰一するのだから。この部分は文脈をたどりにくい、和歌的なものと真俗二諦が本来は無縁でないことを述べて、「難波百首」の詠作動機を説明しようとするものであろう。慈覚大師（「正本」には「太子の御本意の歌」とあるが、文脈上「大師」を採る）の歌は、『袋草紙』『続古今集』に見える

雲の来て降る春雨は分かねども秋のかきははのおの色々（<sup>16</sup>）であらう。『法華経』の三草二木の比喻（仏の説法を一切衆生に平等に注ぐ慈雨に、衆生の根機を草木にたとえる）を詠んでいるが、万象が仏の恵みを受け仏縁につながるといった意味を読むことも可能である。

いずれにしても慈円は二諦を和歌に詠もうとしたのであるが、同時に歌の本来の方面も捨てまいとして「なびやかなる四季のふること」を百首にとり混ぜた。「ふるごと」はここでは旧作の意味ではなく、古来から詠まれてきたタイプの和歌ということであり、具体的には前節で第三歌群とした中の歌にあたる。こうして四季詠などをまじえた結果、「二諦」という内容がすっかり判りにくくなってしまった、と慈円は述べている。



以上の前段の論旨を整理すれば、優美な四季詠に代表される伝統的和歌と、二諦のような教理的内容とは相容れず、和歌的なものを尊重すれば教理的なものの表現は十分にできなかった、ということになる。承元年間（一一〇七—一一一一）の「恋百首歌合」<sup>(17)</sup>跋では、仏法の真理の和歌的表現の可能を確信していた慈円にとって、右のような認識は自己の理念が矛盾に行き当たったことを意味するはずである。しかし実際はこの矛盾は深刻に受け止められず、跋の論旨は後段の心情重視の和歌観に流れこんで行く。

後段は前段を受けて、百首にまじえられた四季歌についてその意味を説明する。すなわち、心を晴らすという歌の本来の機能からして、四季歌をも詠みたいという気持を押しとどめるべきではない、むしろ心そのままに詠み出したならば、常に仏法の真理を心にかけている慈円のその心情傾向にひかれて、それら四季歌も「まことの道」につらなっていくであろうし、百首に光彩を添えることにもなろう、と言っているのである。（ただし光彩という点については、自分の歌にはそれほどのあでやかさがなければ無益であろうと謙遜を示す。）そして最後に、全て太子敬慕の「ころざし」から流露した歌であって、太子のあわれみに待つものであると述べる。

この部分で目立つのは、「心をやりたることは歌のならひ」「思ながらに」「志のゆくにまかせて」などの言葉に示される、作者の（主観的）心情の発露の重視である。歌が客観的に何を表現しているかということよりも、純粹な心情から発し、心情が規制されずに流露したかどうかが重要なのである。この観点に立つと、二諦が四季詠に表現されないといった客観的な問題は消去されてしまふことになる。

見てきたように、この短い文章の中には慈円の和歌観の三つの側面が現われている。

第一に、優美な四季詠に和歌的なものの本質を求める意外に保

守的な和歌観が有る。この種の見解は、「千五百番歌合百首」跋（拾玉集巻三）にも、

歌といふものは、ただ心を先として、言葉は常の言葉の優しくなびやかなるを、ささへたる所もなくたをやかに言ひ続けたるこそめでたけれ。

のように見える。系譜的には「古き詞のやさしからむを選びてなびやかにつくべきなり。」（清輔「和歌初学抄」）を想起させる。第二の側面は、和歌と「二諦」との根源的一致を説くもので、「恋百首歌合」跋で徹底的に展開された見方である。この側面は「難波百首」ではやや後退して、その分だけ第一の側面が優越しているように見える。そうなった理由のひとつは、「恋百首歌合」のような一種の啓蒙的意図がここにはなかったという点に求め得る。それと共に、「愚管抄」の有名な言語論

真名の文学にはすぐれぬ言葉の、無下にただ事なるやうなる言葉こそ、日本国の言葉の本体なるべけれ。（中略）児女子が口遊としてこれらををかしき事に申すは、詩歌のまことの道を本意に用ゐる時の事なり。（巻七）

との対応も注目される。「恋百首歌合」跋では和語と和歌とを等置していた慈円が、『愚管抄』では、詩歌の道が奇異とするような言葉の中に「和語の本体」を見ている。こうした口語的散文の機能への覚醒が、和歌の用語についてはむしろ保守的な見方の復活を助長した可能性が有る。

第三は、心のおもむくままに詠歌することを重視する和歌観である。

心中にうつつ積した思いを発散する所に詩歌の意義を見るのは、『詩経』序から『古今集』両序へと採り入れられた伝統的和歌観である。その点では、第一の保守的和歌観と必ずしも対立するものではない。事実、この跋の論理構造においては、二諦を明瞭に

詠むべきではないかという疑念を押しつけて、四季詠を百首に採り入れさせる力になっている。

しかし一方でこの心情重視の和歌観は、特に宗教的動機と結びつく時、内容や表現技法への規制や拘泥の否定へ向う面を持つている。「難波百首」の場合、太子と慈円との感応がもはや確実視されている心理的環境の中で、作の巧拙や表現内容の価値をほとんど度外視して、心のままに詠む姿勢を助長している。私が「宗教的速詠」として捉えてきた他の作品も、多少ともこの種の和歌観に支えられていたのである。しかもこうした立場が、一見宗教的な動機と矛盾するかに見えるあの「遊戯性」をも、作品の中に導き入れる。「難波百首」において

東漸の御法の舟の指南使は西のかたより来たるなりけり

(二九七〇)

般若台に納めをきてし法華経も夢殿よりぞうつつには来し

(二九七六)

はその例である。前者は、太子の南岳恵思前身説を詠むが、(正本による注記が示す如く)「来たる」に「北」を懸けてあり、一首中に東西南北が詠みこまれている。後者は、前身時代の太子が所持していた法華経が、太子の祈念に應じて夢殿に到来したという伝説によるが、「夢」と「うつつ」の対照が仕組まれている。いずれも言葉の遊戯的使用が、素材となった伝説とは何の関係も無い諷諧性を歌に与えている。心にまかせた詠作において、宗教性と「遊戯性」とは共存し得たのである。<sup>(19)</sup>

以上の三側面の識別は、「難波百首」跋だけでなく、慈円の和歌観の全体的な理解にも役立つ。三つの面が安定して整合することは難しく、時期や場合によっていずれかの面が前に出てこざるを得ないわけであり、そこに彼の和歌活動の多面性に対応する和歌観の多面性が現われるのである。このことはまた、慈円以外の中

世の和歌観の様ざまなタイプを考察する上でも、示唆的なものではなからうか。

本稿は、百首の内容、その注解や評価に関してきわめて不十分であるが、和歌観と関連する諸点についてはほぼ述べ得たと思われる。なお、承久の乱直前の時期における、慈円の思想・信仰と和歌詠作との関係という問題については、同時期の奉納百首数種を含めた視野の中であらためて考えたい。

注

- (1) 間中富士子『慈鎮和尚及び拾玉集の研究』(第一書房、昭49)第六章一、同「慈円の末法観と聖徳太子讃歌」(鶴見大学紀要第17号、昭55・3)、多賀宗集『慈円の研究』(吉川弘文館、昭55)第一部二十三章、桜井好朗「慈円と太子信仰」(山崎敏夫編『中世和歌とその周辺』笠間書院、昭和55、のち一部加筆して『中世日本文化の形成——神話と歴史叙述——』東京大学出版会、昭56)、川岸宏教「四天王寺別当としての慈円——御手印縁起信仰の展開——」(四天王寺学園女子短期大学紀要第六号、昭39、のち日本仏教史論集第一巻『聖徳太子と飛鳥仏教』吉川弘文館、昭60)
- (2) 「慈円『難波百首』考——太子信仰を焦点として——」(徳島文理大学文学部論叢第三号、昭61・3)
- (3) 多賀宗集編著『校本拾玉集』(吉川弘文館、昭46)、『新編国歌大観』第三卷所収拾玉集(石原清志・大取一馬校訂)および注(2)石川論文を参照した。
- (4) 「青蓮院本拾玉集の成立(和歌文学研究第四十号、昭54・3)」、「拾玉集伝本考」(早稲田大学『国文学研究』七十六集、昭57・3)、「拾玉集伝本統考——嘉暦類聚本の継承を焦点として——」(中四国中世文学研究会『中世文学研究』第十号、昭59・8)
- (5) 歌の焼却について注(1)川岸論文は密教的な意味を見ている。一般的にも神仏に意思を伝える方法として文書焼却が有ったことについては、千々和到『誓約の場』の再発見——中世民衆意識の一断面——

- （日本歴史四二二号、昭58・7）、小嶋菜温子「竹取物語『富士の山』をめぐる一試論」（中古文学第三十七号、昭61・6）。
- （6）赤松俊秀「愚管抄について」（鎌倉仏教の研究「平樂寺書店、昭32」、多賀宗準『慈円の研究』（注（1））第一部第二十二章。
- （7）宗教的速詠については拙稿「慈円と速詠——その非遊戯的側面——」（国語と国文学、昭58・1）および「承元期の慈円——隠遁と和歌——」（本学部紀要第35号、人文科学・社会科学編、昭61・2）の「厭離欣求百首」の項。
- （8）青蓮院本・神宮文庫「異本」に、「みるそかなしき後直了」と傍記。
- （9）このあたりの事情は注（7）に述べた「厭離欣求百首」の場合と似る。
- （10）長明「無名抄」の「頼政歌道にすける事」。
- （11）石川一氏は「擬作」とは予め用意した作品ということなので、実際には前年建保六年中に詠まれたものらしい。（『慈円「四季題百首」考』中四国中世文学研究会「中世文学研究」第十一号、昭60・8）とされ、そうとも考えられるが、問題提起の意味で異説を示す。
- （12）神宮文庫蔵一冊本。性格については石川一「拾玉集伝本続考——嘉暦類聚本の継承を焦点として——」（注（4））、および注（2）論文。
- （13）石川氏（注（2））が指摘されるように、『続詞花集』釈教・袋草紙』雑談に見える膽西の歌を踏まえて、「守屋」に「漏り屋」を懸ける。川岸氏（注（1））が言われるように、四天王寺堂塔の一部が荒れていたのを嘆く歌か。
- （14）後身伝説・黒駒伝説の歌については注（2）石川論文。
- （15）この配列は「略秘贈答和歌」（拾玉集巻三）を思わせるが、これについては立ち入る準備が無い。
- （16）『続古今集』による。
- （17）拙稿「承元期の慈円——隠遁と和歌——」（注（7））。
- （18）本稿2節の終りに指摘した点をも想起されたい。
- （19）注（7）拙稿で、宗教的動機と速詠との結合を重視してきた私の問題意識は、速詠をただちに「遊戯的」と見なし、それを慈円の詠作姿勢の特徴であるとする通念への批判であった。しかし、「宗教的速詠」の存在を確認し得た今、「遊戯性」という概念についての再検討を迫られている。
- 文学が宗教的目的と結びつく時、芸能の場合と同様に広義の「あそび」の性格を帯びる場合がある。文学や芸能が発生的に持っていた宗教と遊戯との結びつきの、一種の再生とも見られるが、それを単に退行として等しなみに扱うことが生産的かどうか。
- なお、『難波百首』中の「我が寺の浄土参りの遊びこそ浅きものからまことなりけれ」（三〇〇〇）は、四天王寺参詣者が実際に行なっていた遊戯を詠んでいるとされるが（川岸宏教「聖徳太子讃仰の文学・芸術——とくに慈円の聖霊院懺法を中心として——」日本仏教学会年報三十八、昭48）、『毘逝別』における「仏法アソビ」の評価（多賀『慈円の研究』第一部第四章）とあわせて、仏法と遊戯に関する慈円の見方を窺わせる。
- 山田昭全「密教と和歌文学」（密教学研究Ⅰ、昭44・3）、糸賀きみ江「聞書集——道心とあそびと——」（国文学・解釈と教材の研究30・4、特集・西行、昭60・4）に学びつつさらに考えたい。
- （20）これらについても石川一氏により研究が進められつつある。注（10）および「慈円と法華廿八品歌——法華要文百首について——」（徳島文理大学文学論叢創刊号、昭59・3）。
- （付記）本稿を成すにあたり石原清志氏の御教示を受けた点がある。記して感謝する。

（昭和六十一年九月十二日受理）